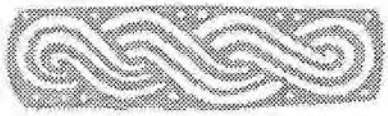

Creencias y Actitudes Tradicionales de los Miskitos en Torno a Ciertas Enfermedades[1]

Tradición e Identidad Étnica

Por Claudia García [2]

En este artículo se examina cómo la noción de enfermedad es un factor que contribuye a la identificación social de los miskitos. La conceptualización tradicional de la enfermedad y su cura apropiada se encuentra relacionada con valores que crean una visión unificada del mundo, y constituye por lo tanto un importante aspecto que demarca la identidad social del grupo. En otras palabras, sugiero que la idea del miskito en torno de la enfermedad constituye una experiencia reflexiva del yo social del grupo y que, en cuanto tal, contribuye a la objetivación subjetiva tanto en el nivel individual como en el social.

Referirse a aquellas enfermedades que son ocasionadas por causas metafísicas, permitirá identificar la continuidad del pasado tradicional en el presente cristiano. Las creencias miskitas en la existencia de enfermedades que son originadas ya sea por posesión espiritual, por contacto con los espíritus de los muertos o por brujería, implican la persistencia de creencias anteriores a la aceptación del cristianismo, que se expresan como experiencias de vida en el presente. Referirse a dichas creencias tradicionales como *experiencias de vida que relacionan el pasado con el presente*, impone la necesidad de definir la noción de *tradicional*. Para muchos autores, lo tradicional se define por su oposición a lo moderno y suele referirse a aquello que es estable, incambiable. Si me estuviese refiriendo a las creencias tradicionales en el sentido que acabo de precisar, las estaría considerando como una herencia cultural adquirida por el individuo en el momento de nacer. Sin embargo, en este estudio, el término *tradicional* es definido en el contexto de la teoría de construcción social. *Tradición* no es más que un modelo de prácticas pasadas, viable de ser discutido, aceptado, reformulado o negado, con el fin de dar respuesta a las exigencias del presente. Una tradición, en este sentido, es entonces algo que los propios actores sociales han creado. La noción de «creencias tradicionales» debe interpretarse como la representación selectiva de aquellas creencias del pasado, que pueden ser reformuladas por los individuos en el presente [3].

Entidades metafísicas como causa de enfermedades

Las creencias tradicionales de los miskitos se refieren a un medio ambiente físico-natural poblado por cantidad de espíritus. Algunos de estos espíritus son mencionados con mayor frecuencia, mientras otros, por el contrario, forman parte del pasado, y cuando la gente se refiere a ellos lo hace aclarando que son aquellos que aparecen en sus *kisi nani* (cuentos tra-

1. Todas las citas de las fuentes en inglés han sido traducidas por la autora en forma libre.

2. Debo un agradecimiento a Ninoska Castrillo y a Jorge Matamoros por sus acertados comentarios a este artículo, que me impulsaron a mejorar y reformular algunas de las ideas originales.

3. El individuo toma un rol activo en la reformulación de su tradición. Erikson señala que «a partir de ahora, la palabra tradición se refiere a la reedificación que realizan los agentes sociales de una forma de vida, considerada por ellos mismos como única y antigua, que contiene un elemento sagrado y a la que se adhieren emocionalmente». Véase, Eriksen (1992:5-30).

les gusta y quieren llevarla consigo. En todas las historias que pude recolectar existe un trasfondo similar. La relación espíritu-individuo limita la vida normal de pareja/familia, priorizando la relación entre el espíritu y el individuo.[5]

El *isingni* como causa de enfermedades

El miskito cree que los seres humanos poseen dos espíritus que abandonan el cuerpo luego de la muerte del individuo.[6] Comúnmente se nombra el espíritu del ser humano muerto con la palabra miskita *isingni*, aunque también se utiliza la palabra *lilka* (tu retrato).

Uno de estos espíritus va al cielo luego de la muerte de la persona, mientras que el otro se queda en las profundidades de los tierra. Este último es considerado un espíritu malo, ya que sale por las noches a pasear por la que fuera su casa, para «molestar». Cuando pregunté a una mujer sobre este tema, me respondió que:

«Nosotros, los indíos, creemos que cada persona tiene un alma que después de la muerte se va al otro mundo, a ese mundo que hay arriba y que nadie conoce. Si la persona no era cristiana, su alma se va a las profundidades de la tierra, a sufrir en el infierno. Y su isingni queda en la tierra y se convierte en el espíritu malo».

Resulta evidente que las ideas cristianas no han suplantado las creencias tradicionales. La mención del «alma» y «el infierno» expresan que el cristianismo ha sido aceptado por el grupo. Al hablarse del isingni que permanece en la tierra convertido en espíritu malo, se evidencia que la visión del mundo continúa siendo tradicional. Pareciera como que el miskito hubiese aceptado el cristianismo pero que sus interpretaciones y elaboraciones continúan basándose en sus creencias y valores tradicionales. Se trata de una redefinición del modelo cultural del grupo, como consecuencia de haber incorporado nuevos dogmas religiosos. Esto ha permitido al grupo integrarse a la vida de la iglesia manteniendo sus valores culturales más importantes.

La gente suele decir que siente miedo del isingni que permanece en la tierra, debido a que creen que éste no quiere separarse ni de la que fuera su casa ni de sus familiares. En el novenario (los nueve días de «rezos», posteriores a la muerte del deudo) es cuando este espíritu malo comienza a molestar. Me han explicado que esto se debe a que el isingni se siente solo y no quiere partir sin llevarse consigo algún familiar. Se suele evitar dormir en la misma cama en que hubiese muerto algún pariente, si antes no se han tomado ciertas precauciones. Es costumbre, por ejemplo, que cuando muere alguna persona, las sábanas, almohadas y otras ropas que la persona hubiese usado son retiradas, ya que es precisamente allí, entre sus pertenencias, que el isingni reposa durante nueve días. En ese momento, el isingni adquiere fuerza y comienza a «molestar» a los que fueran su familia. De no tomarse precauciones al morir un familiar, incidentes como el siguiente, que me fuera relatado por una mujer de Wasla, suelen suceder. Esta me decía que:

«...el otro día mi abuela murió...después que murió sacamos el cuerpo de la cama y nos acostamos a dormir. Yo tenía miedo pero no dije nada. Después llegó un hombre a la casa y le dejamos dormir en la cama de la abuela. Una hora más tarde, el hombre estaba llorando y llorando. Mi marido fue a ver qué le sucedía y el hombre le dijo: Una abuela estaba sentada allí y me decía, salí de ahí, vos no sos mi nieto, ¿qué haces en mi cama?. Y el hombre no podía dormir y lloraba, lloraba...»

El isingni desempeña un papel negativo, ya que puede causar malestar, enfermedad y hasta la muerte de sus familiares. Se dice también que el «isingni» prefiere los niños pequeños, y para prevenir que éste los lleve consigo se los suele hacer saltar por encima del ataúd. Se cree que, de esta manera (*lilka takisa*), el espíritu los pierde de vista.

Como el espíritu permanece dando vueltas por la casa, y tocando objetos, ese contacto puede ser dañino para los seres humanos. Me decían, por ejemplo, que a veces se escuchan ruidos en la cocina, por la noche, y si uno come la comida que ha quedado del día anterior, luego de escucharse esos ruidos, puede enfermar muy gravemente. Esto se debe a que el *isingni plun kapan* (el espíritu tocó la comida). Otros malestares ocasionados por el contacto con los muertos son el desgano, la debilidad y la pérdida del apetito, especialmente si estos síntomas se manifiestan al mediodía. En este último caso, el miskito suele decir que los muertos *naura upplika kaikisa* (están mirando a la persona).

La brujería como causa de enfermedad

Se dice que la brujería es una forma de venganza que se concreta por medio del poder mágico que ciertas personas poseen, unido a los malos deseos. Las creencias en brujería, especialmente en la magia que tiene que ver con el uso de «veneno», se relaciona con prácticas y creencias

5. Podría quizá decirse que el carácter de esa relación espíritu-ser humano puede estar basada en necesidades emocionales de los individuos. Los espíritus no sólo son entidades teóricas sino también personas substitutas que proveen la oportunidad de formar relaciones prohibidas en el terreno social puramente humano. Para profundizar en este tema, consúltese a Horton, 1967/76. La relación por medio de sueños entre el espíritu y el individuo puede también constituir una respuesta a la moral rigurosa proclamada por la iglesia.

6. Esta creencia en la cual el ser humano posee dos espíritus, relaciona el grupo con otros indígenas de América del Sur. Los *ava chiripa* de Paraguay, por ejemplo, consideran que el espíritu que permanece en la tierra es el negativo. Este molesta a los seres vivos, causa enfermedad, malestar y también la muerte. Resulta necesaria la presencia de un shamán para convencer a este espíritu de que se aleje, al menos temporalmente, de la cercanía de los seres vivos, o que deje de molestarlos. Obviamente, las similitudes entre los ava chiripa y los miskitos son evidentes. Consúltese a Bartolomé, 1979.

FOTO CORDELA DILG, ARCHIVO CIDCA

consulta a una spirit, esa persona sufre un ataque, le sudan las manos y los pies, y después esa persona enloquece o se pone retardada. Es por eso que yo digo que los espíritus siempre dañan la cabeza, la mentalidad de la persona...»

Este tipo de enfermedades puede definirse como enfermedad por posesión espiritual. Una mujer me contaba que cuando *Li dawanka*, la Sirena, quiere posesionarse de una persona, se le aparece como un extraño (un hombre o una mujer blancos, ya que Liwa es muy blanca) y le conversa, y así comienza a hacerle daño. A raíz de ese encuentro, la persona sueña con el extraño. La informante reconocía que esos eran claros síntomas de que esa persona enfermaría de la mente, o se volvería epiléptica, loca, o terminaría ahogándose.

Es importante señalar que el contacto entre el espíritu y la persona es por medio de los sueños, de esa forma el espíritu transmite mensajes al individuo. Otra informante me contaba una experiencia que había tenido muchos años atrás, cuando un hombre negro se le aparecía y le decía que estaba enamorado de ella, pero que estaba muy enojado porque se había casado. La amenazaba con matarle todos sus hijos y sus amenazas se fueron cumpliendo. Su primer embarazo no llegó a término y del segundo nació una niña que murió al poco tiempo. Durante este período, el hombre se le aparecía no sólo a la mujer sino también a su marido, siempre con celos y sus amenazas. La situación continuó de esta manera, según las palabras de la informante, durante varios años, hasta que un amigo de la familia la llevó a consultar a un hombre de otra comunidad para que le hiciese una cura. El tratamiento duró tres días, debiendo repetirse exactamente al año. La cura proporcionada por el hombre consistió en marcar cruces con sangre de gallina en el cuerpo de la mujer, mientras oraba. La mujer me aseguró que después de este tratamiento las apariciones acabaron y que pudo tener cinco hijos en partos normales.

De este relato puede concluirse que los espíritus tienen la apariencia de seres humanos, por lo general blancos o negros, y del sexo opuesto al individuo. Pese a no oponer corpóreo a incorpóreo, la idea de espíritu expresa tanto fuerza como poder cualitativamente diferentes al de los seres humanos.[4] El hecho que, al parecer, los espíritus sean del sexo opuesto al individuo, se debe a la creencia de que los primeros se «enamoran de la persona y la quieren para sí». En otras palabras, los espíritus se apoderan de la persona porque ésta

4- Otras culturas sudamericanas también consideran a los seres espirituales no como seres incorpóreos, sino similares al ser humano, pero de carácter indestructible.

Mahogany Company). Estos contratistas recibieron parte de su pago en adelanto para organizar una tropa de hombres que cortaran y sacaran árboles. Ellos también acostumbraban mantener herramientas de la compañía, además de involucrarse en la distribución de alimentos, ropa y otros artículos básicos para la fuerza de trabajo, los cuales conseguían por medio de los comisariatos de la compañía. Víctor Bravo, un migrante de Chontales, y Marcelino Sequeira, un hacendado costeño, eran también contratistas, y más tarde, durante las décadas de 1960 y 1970, trabajaron con los empresarios madereros cubanos, entre ellos, Vicente Mira, José Luis González y Pedro Hernández.

«En ese tiempo, las compañías, la primera gran compañía que llegó a Nicaragua, se llamaba... Weis-Fricker. Era la primera vez que iban del lado de Kuringwas. Se fueron por el camino que atravesaba Matagalpa. En dos años construyeron el camino que va hasta Santo Domingo, Chontales. El conductor del camión, un español llamado Gustavo Matamoros, trabajaba en ese camino. Esta compañía era algo diferente, tenían camiones y tractores. Tenían una oficina, aquí, en Bluefields, cuando se va hacia el mercado, en la esquina, un edificio de concreto. Yo trabajé con la Weis-Fricker casi año y medio».

La Weis-Fricker no era realmente la primera compañía que operaba en la Costa, pero, para Santiago, la empresa representa su primer encuentro con una compañía grande y, para esa época, relativamente moderna. Los camiones y tractores obviamente le impresionaron. En 1951, la compañía Weis-Fricker despidió la mayoría de sus trabajadores a lo largo del río Kuringwas, pues estaba esperando la próxima estación seca para extraer la madera.[7] Este carácter cíclico de operar ha sido y continúa siendo un rasgo central de la empresa maderera en la Costa.

«En ese tiempo... tenía casi 15 años de edad, es decir, 1944. En ese tiempo los salarios eran bajos. Si, el mejor salario era cinco córdobas al día, pero era una cantidad apreciable. Porque unos pantalones como éstos (señalando sus pantalones de trabajo) costaban seis, siete, nueve córdobas. Se podía hacer 30 córdobas a la semana; 120 al mes. Porque una libra de azúcar costaba diez centavos; un refresco, diez centavos; un paquete de cigarrillos, 25 centavos; y un plato de comida, 50 ó 75 centavos.

Todo ese tiempo vivimos en el monte, porque no es como ahora. Eso era algo distinto cuando se iba al monte y nos pagaban cada cuatro o seis meses, a veces al año. ¿Por qué hacían eso? Porque en el monte ellos mantenían de todo: ropa, medicinas, provisiones, machetes, hachas. Lo que quiero decir es que no era necesario ir a la ciudad, porque podíamos conseguir de todo en el campamento. Algunas veces fuimos al monte por seis, siete, ocho meses, hasta por un año. No es igual ahora, cada quincena, cada último día del mes, se recibe pago. En ese tiempo se trabajaba, de fijo, ocho horas al día.

Había un gran comisariato ¡y podía comprar cualquier cosa! Cuando necesitaba algo... Digamos que eras el jefe, entonces yo iba y necesitaba algo, por ejemplo, un par de zapatos para trabajar. Entonces yo hacía una lista para ir al comisariato. Llegado el momento de hacer la liquidación descontaban (de mi salario) lo que habías recibido antes».

Jorge Jureidini

A excepción de los sectores del hule y de la madera, los años de la Segunda Guerra Mundial fueron difíciles para la mayoría de la población costeña, pues la crisis económica de la década de los 30s fue de mal en peor.[8] Después de la guerra, la situación en la Costa Atlántica continuó problemática. Aunque la producción bananera mejoró considerablemente, nunca llegó a alcanzar los niveles previos a la guerra; la agricultura, por su parte, se mantuvo a niveles de subsistencia.

Sin embargo, algunos empresarios locales, «los grandes negociantes» según las palabras de Santiago, aquéllos que antes de la guerra se habían involucrado en el comercio del banano y de la madera, proporcionaron un importante estímulo para reactivar las actividades comerciales. Estos hombres y sus familias -descendientes de inmigrantes-, se encarga-

FOTO ARCHIVO CIDCA

Empresa madedera

7- La Información, Julio 30, 1951.

FOTO ARCHIVO CIDCA

religiosas afroamericanas, que han sido sintetizadas por los miskitos. El veneno, como forma de magia negra tendiente a hacer mal, es mencionado en los informes de los misioneros, quienes distinguían entre la magia por contacto y los trabajos realizados desde lejos.

Un informante me decía que cuando uno ha sido envenenado siente que «algo sube por dentro, es como que te han puesto algo en el estómago...generalmente es dentro, tenés las piernas débiles y un dolor increíble. Es una enfermedad muy mala». Otra forma de maleficio de la que hablaban es conocida como *dusla waha man maihka*, y se caracteriza «porque perdés peso muy rápido, hasta que quedás en puro hueso y piel, como un palo seco que va a caer».

Estas enfermedades ocasionadas por maleficio son muy difíciles de curar y sólo pueden hacerlo aquellos curanderos que poseen *kangbaya*, los *kangbaikira*.

La noción de enfermedad

«...mucha gente se enferma, pero los doctores les dicen que no tiene nada malo, pero los ancianos que conocen de esa clase de problemas, con sólo ver al paciente saben que se trata de una enfermedad común de los miskitos».

(Extracto de una entrevista con Maira, de Puerto Cabezas).

No se trata de que el miskito no tenga conocimiento de las enfermedades reconocidas por la medicina occidental. Lo más importante parece ser el encontrar respuesta al porqué una persona ha enfermado en un momento determinado. La respuesta más común es que esa persona ha sido poseída por un espíritu, que ha estado en contacto con el espíritu de un muerto, o que alguien le ha «hecho un trabajo». Las características de estas enfermedades son que se producen en forma repentina y que su desarrollo es muy rápido, pudiendo morir el individuo afectado en corto plazo. Puede darse el caso también que se trate de una enfermedad que se prolonga por tiempo muy largo. Entre estas últimas, la más nombrada es la falta de fertilidad en la mujer u otro problema relativo al aparato reproductor femenino.

Ciertos síntomas son reconocidos como difíciles de curar con la medicina occidental. Entre éstos pueden nombrarse: la fiebre muy alta, los vómitos, diarrea, inflamación del estómago, toses persistentes, convulsiones, pérdida de conciencia, pérdidas de peso en corto tiempo, problemas nerviosos, pesadillas recurrentes, etcétera. Mucha gente me decía, por ejemplo, que existe la creencia de que los doctores pueden curar enfermedades comunes, pero que si se trata de una provocada por *Ulah* o *Liwa*, a quienes sólo los miskitos conocen, entonces tiene que ser alguno de sus es-

FOTO BRUCE BARRETT

El curandero Murphy Salazar atendiendo un paciente

pecialistas en curanderismo mágico-religioso (*sukia, spirit, sikalan, kangbaikira* u otro) el único que puede curarla.

Se ha dicho que el miskito reconoce tres factores causales de enfermedad originada por causa metafísica: a) posesión espiritual, b) contacto con el espíritu de un muerto y c) un maleficio. Voy a referirme a cada uno de ellos en orden.

La creencia tradicional en los espíritus se corresponde con la idea de que éstos pueden apoderarse del individuo y enfermarlo gravemente. Su cura radica, en primer lugar, en el reconocimiento que la posesión por el espíritu existe, y, en segundo, en lograr los medios adecuados para lograr su expulsión. En este caso podría decirse que los espíritus permiten localizar un fenómeno, tal como el mal, dentro de un contexto causal relativamente limitado.

La posesión por espíritus y su cura sólo tiene sentido a la luz de la ideología tradicional del grupo, y eso lo reconocen los propios miskitos cuando afirman que en ciertas ocasiones se enferman de males que sólo ellos mismos pueden curar. Mi tesis es que la posesión por espíritus debe ser examinada en el contexto de la adherencia a formas tradicionales de ser.[7]

El miskito conceptualiza las causas de enfermedad como una herencia objetivada de un pasado común al grupo. Es decir, la enfermedad se constituye en una experiencia de la vida cotidiana, que da continuidad al pasado en el presente. Dado que los propios miskitos reconocen esta situación, de preferencia buscan obtener ayuda en las diferentes prácticas del curanderismo tradicional. Esto no quiere significar de manera alguna que rechacen la medicina occidental, sino más bien que pueden recurrir a una u otra, hasta lograr el resultado buscado.

Tuve oportunidad de hablar con una señora de unos cuarenta años, que trabaja como enfermera empírica en una comunidad de río Coco abajo. Pese a su capacitación médica, esta mujer fue una valiosa informante acerca de la medicina tradicional. Ella me explicaba que cuando tenía un paciente que no podía tratar y que tampoco podía trasladar al puesto de salud más próximo por falta de transporte, ella solía recomendarle que recurriese a los curanderos de la comunidad. Otra razón de que a veces los prefiriese era que consideraba que, aunque el médico pudiese curar una enfermedad de este tipo, no podría dar con la causa que la originaba, mientras que el curandero sí, pues tenía una visión más completa de estos problemas.

Al mencionar enfermedades causadas por haber tenido contacto con el espíritu de un muerto, quiero señalar que la no observancia de aquellas conductas normativas tradicionales, que protegen la coherencia de la vida diaria, aumenta el riesgo de casos de enfermedad. Un ejemplo sería que, en la actualidad, ya no suele realizarse el *isingni sakaia* (práctica ritual tradicional por medio de la cual el sukia expulsaba el espíritu malo); y si tampoco se lleva a cabo alguna otra práctica preventiva alternativa, como la quema de ciertas hierbas olorosas, se incrementan los desórdenes sociales y los casos de enfermedad.

La creencia en que ciertas persona poseen la capacidad interior de dañar, constituye el tercer tipo de enfermedad reconocida como ocasionada por causas metafísicas. Cuando uno sospecha que alguien le ha hecho un daño, consulta a un curandero especializado en atender estos casos, para que éste señale el culpable. De esta forma salen a relucir antiguos resentimientos y desconfianzas. Las creencias en brujería son expresión de las relaciones conflictivas e inestables de la sociedad miskita.

Estas creencias de los miskitos en un mundo metafísico poblado de espíritus, pueden interpretarse como una necesidad por relativizar el tiempo objetivo, haciéndolo depender de factores atemporales. Lo cotidiano se percibe como una unidad, que incluye lo diacrónico y lo sincrónico a un mismo tiempo. Esto pareciera constituir un mecanismo que permite no

7- las causas del mal y la enfermedad se localiza espacial y temporalmente en la cosmología tradicional. De esta forma, el grupo no sólo está reconociendo que tiene una tradición cultural fuerte (y que adhieren a la misma) sino también que sólo un miskito puede entender los malestares que afectan a otro miskito. Estas creencias se expresan como un medio de renovar los límites étnicos.

atenerse a las contingencias de la vida diaria, y expresa claramente la necesidad que siente el grupo por percibir su realidad como una unidad coherente armónica. Las interferencias del mundo metafísico con lo cotidiano provocan una discontinuidad en el curso normal de la vida diaria. Esas anomalías son reconocidas e interpretadas culturalmente por el miskito en el contexto de sus creencias tradicionales.

A pesar de que la iglesia desaprueba estas creencias tradicionales, el miskito ha logrado reformular exitosamente su pensamiento mágico-religioso tradicional, haciéndolo compatible con su nueva condición como cristiano. La preferencia por las prácticas del curanderismo tradicional, especialmente por aquellas que hacen uso de elementos cristianos para validar sus curaciones (en desmedro de las que llevan a cabo los especialistas mágicos tradicionales: los sukias), es un claro ejemplo de cómo las creencias tradicionales han sido readaptadas y redefinidas para preservar la adherencia a una forma de ser transmitidas por los antecesores.[8] Es así como la conceptualización tradicional de la enfermedad permite reforzar los límites étnicos.[9] Cuando la gente dice que sólo un miskito puede comprender por qué otro miskito se enferma, está reactualizando su sentido de pertenencia a una comunidad, con un pasado común y con tradiciones que le son propias. La idea de enfermedad debido a posesión espiritual, por interferencia del *isingni* o por maleficio, implica que el miskito se adhiere a su pasado tradicional. Estas creencias tradicionales constituyen un modelo normativo de la conducta cotidiana y, al mismo tiempo, una construcción cultural continua que permite la reformulación permanente de la relación nosotros-otros.

8. Las formas de ser transmitidas por los antecesores se definen como moralmente superiores y constituyen un símbolo de la cohesión cultural y la identidad étnica. Véase, por ejemplo, Lepowsky (1991:217-236).

9. El proceso de objetivación de los atributos étnicos, iniciado en la conceptualización de la enfermedad por causas metafísicas, constituye un proceso mutuo. Esto significa que no solamente los miskitos utilizan esas creencias tradicionales para diferenciarse de los otros grupos, sino que también los otros grupos hacen lo mismo. Como ejemplo puedo citar el caso de los nicaragüenses del Pacífico, quienes se definen a sí mismos por oposición a los costeños (inclusive los propios miskitos), en base a su temor de que los Costeños son capaces de hacer maleficios. Véase, Lancaster (1991:339-354).

BIBLIOGRAFIA

- Bartolomé, Miguel Alberto. (1979) *Shamanism among the Ava-Chiripá en Spirits, Shamans and Star Perspectives from South América.* Edited by Browman, David y Ronald A. Scharz. The Hague: Mounton Publishers.
- Eriksen, Thomas Hylland. (1992) *«Multiple Traditions and the Question of Cultural Integration».* Ethnos 1-2
- Hortón, Robin. (1967/1976) *El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental.* Barcelona: Cuadernos de Anagrama.
- Lancaster, Roger N. (1991) *«Skin Color, Race and Racism in Nicaragua».* Ethnology, 4:339-354.
- Lepowsky, Maria. (1991) *«The Way of the Ancestors: Customs, Innovation and Resistance».* Ethnology, 3: 217-236.

FOTO BRUCE BARRETT ARCHIVO CIDCA

Cocimiento medicinal